



INSTITUTIONEN FÖR SPRÅK & LITTERATURER

L'évolution du personnage principal de *L'Enfant noir* de Camara Laye « Nègre je suis et Nègre je resterai »

Ephraïm Lolo Malonda

Uppsats/Examensarbete:	15 hp
Program och kurs:	Det internationella språkprogrammet (ISP) & FR1302
Nivå:	Grundnivå
Termin/år:	Vt 2020
Handledare:	Britt-Marie Karlsson
Examinator:	Ugo Ruiz

UNIVERSITÉ DE GÖTEBORG

MÉMOIRE DE LICENCE

L'évolution du personnage principal
de *L'Enfant noir* de Camara Laye
Nègre je suis, Nègre je resterai

Auteur : Ephraïm L.M.

Directrice : Britt-Marie Karlsson

Mots-clés : *L'Enfant noir* ; Négritude ; Nègre fondamental,
postcolonialisme ; assimilation ; domination ;
exploitation ; civilisation ; l'homme intégral ;
solidarité.

Département des langues et des littératures

3 juin 2020

« Quand tout héritage me sera ravi, l'instruction reçue de l'école restera mon unique héritage que personne ne pourra me ravir. »

Abbé Madimba

Résumé

L'évolution d'un personnage qui tient son avenir entre ses mains donne l'image d'un parcours intéressant à suivre. La problématique posée dans *L'Enfant noir* est celle de l'image donnée par son parcours transcontinental bénéficiant de son éducation traditionnelle et moderne. L'apport des valeurs culturelles ou de la réalité des noirs dans le monde littéraire représente une confirmation que ces valeurs deviennent une source d'inspiration pour la génération qui succédera. D'où l'impact des étapes de l'évolution du protagoniste qui est de préparer son devenir contre les réalités sociales et étrangères. Nous abordons son parcours en termes d'initiation visant au fondement d'un homme intègre et respectueux envers d'autres. La finalité de ce parcours incite à la revalorisation des valeurs africaines, contrairement aux propos de la non-critique supposée du livre face à la domination coloniale. En effet, la reconnaissance de l'expérience des noirs nécessite non seulement une affirmation mais également la considération de cette expérience par les noirs eux-mêmes tout en prônant en même temps les avantages des valeurs acquises en premier lieu, c'est-à-dire pendant l'enfance africaine.

Sammanfattning på svenska

Utvecklingen av en karaktär som håller sin framtid i sina händer ger bilden av en intressant resa att följa. Den undersökta problematiken i *L'Enfant noir* (svensk titel: "Svart barn") handlar om den bild som ges av hur protagonisten genom sin transkontinental resa drar nytta av sin traditionella och sin moderna utbildning. Bidraget till den litterära världen i form av kulturella värden och de svartas verklighet utgör en garanti för att dessa värden blir en inspirationskälla för den nästkommande generationen. Detta får som resultat att de olika etapperna i huvudpersonens utveckling syftar till att utveckla en förberedelse för olika sociala och utländska realiteter. Vi sammanfattar hans resa i termer av en initiation som syftar till att forma en man som är trogen sin kultur samt visar respekt mot andra. Syftet med denna resa manar till en omvärdering av afrikanska värderingar, i motsats till vad som hävdats angående bokens förmodade icke-kritik av kolonial dominans. Erkännandet av de svartas erfarenheter kräver inte bara en bekräftelse utan också att man tar hänsyn till svartas egna erfarenheter samtidigt som man framhåller fördelarna med de värden som förvärvats i ett första skede, det vill säga under den afrikanska barndomen.

Remerciements

Au Dieu tout puissant, au créateur du ciel et de la terre, nous avons pu tout faire par Jésus Christ qui nous fortifie chaque jour malgré nos limites (Philippiens 4 : 13). Nous savons aussi que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu... (Romain 8 : 28).

À ma mère, Femme noire, Femme congolaise, Femme unique, toi qui la première m'ouvrit les yeux aux prodiges de la terre, je pense à toi...

À ma très chère famille **Kutenda Lolo Lunangu Malonda Muaka**, je pense à vous...

Nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont aidé à nous émanciper sur le plan littéraire et académique. Grâce aux échanges en guise d'encouragements et critiques, nous avons acquis l'essentiel.

À Britt-Marie Karlsson qui a beaucoup apporté dans son rôle de directrice de mémoire, Andreas Romeborn, Christina Lindqvist, Elisabeth Bladh, Jacob Carlson, Mårten Ramnäs, Ugo Ruiz et tous les membres de l'institution des langues et des littératures à l'Université de Göteborg méritent notre révérence.

À « Miss » Joseph Nayomi Makda qui est une sœur en Jesus Christ et collègue de lutte :

“God's great, all the time”

« Dis-moi de quelle mesure tu m'émancipes, je te dirai si je suis pour ou si je suis contre. »

Aimé Césaire

Ma plus grande peur c'est de mourir...

Ma plus grande foi c'est de mourir...

Ma plus grande vie c'est de mourir...

Mes propos, **Ephraïm**

Table des matières

Résumé

Remerciements

Table des matières

1. Introduction	1
1.1. But de l'étude	2
1.2. Théorie et définitions	2
1.3. Recherches antérieures	3
1.4. Méthode et structure du mémoire	5
2. Cadre théorique et méthodologique	6
2.1. Négritude	8
2.1.1. Postcolonialisme	9
3. L'évolution du personnage principal de <i>L'Enfant noir</i>.....	11
3.1. Bref aperçu des chapitres du livre	11
3.2. L'initiation ou l'apprentissage	12
3.3. Le passage de l'enfance à l'âge adulte	15
3.3.1. La première séparation	15
3.3.2. La seconde séparation	16
3.3.3. La troisième séparation	17
3.3.4. De la première à la troisième séparation	18
3.4. Qu'est devenu l'enfant noir : une éducation traditionnelle ou moderne ?	21
4. Conclusion	24
Bibliographie	25

Chapitre 1

Introduction

Nous avons choisi de faire une étude sur une œuvre intitulée *L'Enfant noir* (1953) de Camara Laye, un écrivain d'origine guinéenne. Né le 1^{er} janvier 1928 en Haute-Guinée, plus précisément à Kouroussa où se déroule la plus grande partie des événements du récit pendant la période où le pays est encore une colonie française. L'auteur essaye de reproduire sa propre histoire d'enfance, mais il y a aussi le souci de promouvoir l'éducation traditionnelle qui symbolise le fondement de sa personnalité. Le livre est un roman autobiographique qui, par définition, est une « représentation d'un vécu réel » dont le style apporte au texte une « angoisse existentielle » Anyinefa (2005 : 246). Le roman est aussi adapté dans un film réalisé par Laurent Chevalier en 1995. Nous allons mettre en lumière l'évolution du protagoniste tout en examinant s'il est possible de trouver un apport politique et critique sous une forme plutôt implicite qu'explicite. Cette question nous intéresse du fait que parmi les critiques de cet ouvrage, nous avons Mongo Beti (1954 : 413-420) qui reproche à Laye de présenter un monde de villageois qui ne se heurtent pas à la présence de son colonisateur. Il critique cette négligence supposée d'une réalité du monde nègre, de valeurs culturelles ainsi que de l'existence d'une identité dans l'ombre d'une force dominatrice. Il est pour nous question de vérifier si cette critique est fondée ou non, car il y a d'autres chercheurs qui ont exprimé d'autres avis auxquels nous allons revenir dans « Recherches antérieures ».

Afin de mener cette étude, nous allons commencer par évoquer un cadre socio-politique, la Négritude, qui est particulièrement pertinent pendant cette époque de la colonisation. Nous pouvons également constater qu'une partie de l'œuvre de Laye, par exemple *Le Regard du Roi* (1954), est considérée comme un livre important pour la Négritude, tandis que *L'Enfant noir* est censé appartenir à une phase de la Négritude pendant laquelle on a tendance à idéaliser l'Afrique (*Nationalencyklopedin*, 1994 ; *Nationalencyklopedin*, en ligne).

1.1. But de l'étude

Il s'agit d'étudier par des moments clés du livre la particularité de cette évolution du protagoniste qui nous semble être liée à plusieurs facteurs socio-politiques, entre autres le fait que la Guinée est encore une colonie française à l'époque.

Selon Mungala (1982 : ch.1.2), il doit toujours y avoir un lien entre l'éducation traditionnelle et celle dite « moderne » dans la culture négro-africaine. A l'aide de ce lien Laye démontre implicitement dans son œuvre qu'il y a un pont entre les deux éducations comme une initiation idéalisée ou un modèle : un exemple que nous mentionnerons est le fait que le protagoniste ne vit plus dans la même case que sa mère. À la lumière d'une crise des valeurs, Mungala (1982 : ch.1.3) pense qu'il serait nécessaire de prendre en considération les « valeurs trans-temporelles » (acquis historiques) et « valeurs de situation » (conjoncturelles ou relatives) dont elles seront approfondies dans « L'Évolution du personnage principal de *L'Enfant noir* ».

Nous allons essayer de trouver quels sont les éléments marquant ces valeurs dans le cas du héros, comme par exemple l'imagination, le rêve ou la colonisation, des facteurs qui peuvent influencer l'évolution du protagoniste en particulier. D'où une approche postcoloniale peut s'avérer fructueuse, étant donné le cadre et l'époque dans lesquels le protagoniste évolue. De cette manière, nous pourrions mieux comprendre quels sont les choix faits par l'auteur afin de trouver un équilibre entre ces deux valeurs mentionnées.

1.2. Théorie et définitions

La problématique que nous avons formulée par rapport à *L'Enfant noir* pourrait aussi être définie comme celle de l'image de l'enfance. Nous examinerons au cours de notre étude s'il est possible d'intégrer cette œuvre de Laye dans le contexte de la pensée de Léopold Sédar Senghor (1964 : 450) qui voit la Négritude comme un « ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, (...) et les œuvres des Noirs (...) ». Est-il question d'intérêt personnel ou commun ? Par rapport à sa position dans sa famille ou sa communauté, qu'est-ce qui le convint d'atteindre son objectif et le pousse d'aller encore plus loin ? Aimé Césaire (Césaire & Vergès, 2005 : 26-28), souligne l'importance de la « transcontinentalité » ou autrement de l'apport de l'expérience des noirs dans le monde, car cette expérience met

l'emphase sur le Nègre qu'on ne trouve qu'en lui-même ; d'où la doctrine de Césaire et Senghor, qui est une spécificité noire et non le racisme des noirs, s'intitule « Nègre je suis et Nègre je resterai ». Ils insistent sur le respect mutuel entre le Blanc et le Noir. Pour ce faire, nous ferons aussi référence à la conception de l'égalité de Frantz Fanon ([1952] 2014 : 49, en ligne) dont se sont inspirés les postcolonialistes.

Dans son système d'idée, la Négritude (années 1930) illustre les pensées véhiculées par le mouvement politique et culturel. Elle constitue ici un contrepoids au postcolonialisme (années 1980). *L'Enfant noir* se trouve entre ces deux mouvements avec leurs convictions et concepts respectifs (Nègre, domination & exploitation), qui se manifestent entre autres dans des œuvres littéraires. C'est pourquoi nous avons tenu à les présenter toutes les deux dans le cadre théorique et méthodologique de notre étude, bien que la Négritude ait un rôle spécifique dans nos analyses. Nous mènerons la recherche pour voir si l'œuvre de Laye peut être vue comme représentative de la Négritude en tenant aussi compte de la polarité postcoloniale.

1.3. Recherches antérieures

Est-il possible de catégoriser *L'Enfant noir* et quelle peut être sa place dans la littérature ? Certains chercheurs estiment que les littératures proprement liées à la culture dite africaine peuvent être difficiles à catégoriser car un grand nombre de ces littératures trouvent leur fondement en Europe. Ambroise Kom (2001 : 33-34) pense qu'il s'agit d'adopter une attitude libre d'opposition littéraire qui est une sorte de lutte qui permet de créer et d'améliorer un registre littéraire propre à l'Afrique. Certes, il nous semble que sa place se trouve dans ses origines de base.

Kom (2001 : 33) cite d'une manière générale les pays du Nord de l'Afrique qui, même s'ils s'inspirent des institutions littéraires européennes, parviennent à développer des stratégies institutionnelles pour leur émergence littéraire propre à eux-mêmes. Cette tendance est déjà en propagation dans les étendues de l'Afrique car elle prône des valeurs culturelles que soulèvent Senghor (1964).

La littérature africaine, selon Ngugi Wa Thiong'o (1986 : 85), peut se comparer aux religions étrangères introduites en Afrique pour la principale raison de leur élaboration dans la langue de

l'autre (occidentale). Celui-ci fait allusion à une influence impériale française, britannique, etc. Il est dans ce contexte important de souligner que *L'Enfant noir* est publié pour la première fois en français. Il est utilisé comme moyen d'atteindre une immense communauté de locuteurs dans cette langue que l'Autre a laissée. Kom (2001 : 34) ajoute que le futur des textes littéraires africains dépend de l'investissement du temps, du talent ainsi que de tous les moyens mis en jeux afin d'assurer leur diffusion.

En ce qui concerne les différentes critiques de *L'Enfant noir*, Kom insiste sur le manque d'engagement politique de Laye :

Laye ... ferme obstinément les yeux sur les réalités les plus cruciales [...]. Ce Guinéen [...] n'a-t-il donc rien vu d'autre qu'une Afrique paisible, belle, Maternelle ? Est-il possible que pas une seule fois Laye n'ait été témoin d'une seule petite exaction de l'administration coloniale ? Kom (2001 : 35)

Senghor (1964 : 122-123) demande que l'africain puisse d'abord se montrer confiant de ce qu'il est dans sa condition, ensuite de ce qu'il veut atteindre comme sa propre personnalité. C'est une condition humaine humble d'apprendre mais sans complexe, où l'homme africain est son idéal. Un autre point de vue de Jacques Rabemananjara (Kom 2001 : 35) est de savoir comment l'écrivain africain se distingue des autres ; hormis son accent, il insiste sur son inspiration ; celle qui rejoint le concept du Nègre fondamental (Césaire & Verges, 2005) que nous verrons plus tard.

À propos de *L'Enfant noir*, Bernard (1978 : 313-315) parle d'une éducation basée sur la dualité ; d'une part le protagoniste se forme en tant qu'individu, d'autre part il doit également se mettre au service de la société qui l'entoure. Bernard mentionne le 6^{ème} chapitre (le choix d'une école française), le 9^{ème} chapitre (la fréquentation de celle-ci) et le 10^{ème} chapitre (l'intégration de celle-ci) par Camara Laye ; il souligne qu'il y a une certaine assimilation à la culture européenne de la part du protagoniste (Bernard 1978 : 313). Cette dualité apporte la preuve de l'évolution de celui-ci, c'est-à-dire d'un naïf à une personne avec une confiance particulière en soi. Bernard ajoute encore que Laye, par l'écriture de son livre, a simplement voulu revivre son passé sans pour autant se mêler aux affaires sociales et politiques, ce qui fait allusion à son écriture qui tient à redonner l'image de la société en tant qu'un enfant qui relate,

mais en tant qu'écrivain, il utilise la mémoire afin de retracer l'expérience d'une solidarité communautaire, malgré son isolement de cette société.

Adèle King (2002 : 18-19) souligne que cette œuvre de Laye donne une représentation favorable de la vie des Guinéens indigènes en montrant aussi les bénéfices de l'époque coloniale. Ceci est pris en compte par Laye dans *L'Enfant noir*, qui veut montrer sa reconnaissance pour la contribution administrative du colonisateur pour lui avoir offert une bourse d'étude pour la France. Dans le cas de notre protagoniste et auteur, King mentionne qu'il apprendra plus sur l'histoire de la colonisation française en France, compte tenu de son jeune âge (King 2002 : 18). Le protagoniste vit dans cette conviction que les Français ont apporté plein de bonnes choses dans l'Afrique de l'ouest, ce qui est sans doute fondée sur l'ignorance en même temps compréhensible. Cette forme de redevabilité dont Laye fait preuve, est aussi basée sur le fait que la Guinée fut décolonisée en 1958, et le fait qu'il obtient ce privilège dont il s'en souviendra plus tard. D'où la raison du soutien de la publication de son œuvre par *Plon* et l'appui du gouvernement français à l'époque ce qui serait parmi les causes de la non critique (directe) du colonisateur, et du choix de la focalisation sur la mystérieuse culture africaine.

1.4. Méthode et structure du mémoire

Nous analyserons ainsi quelques moments clés quant à l'évolution du protagoniste en trois étapes, qui sont les plus pertinentes pour le parcours d'un enfant qui veut promouvoir la conservation du patrimoine qui est un devoir identitaire. Premièrement, **L'initiation ou l'apprentissage** fait référence aux personnes qui ont été influentes dès le départ dans la vie du protagoniste, aux premières observations faites ou encore aux premières erreurs commises par celui-ci. Deuxièmement, **le passage de l'enfance à l'âge adulte** qui représente la transition que l'enfant effectue ensemble avec **l'initiation** mais sous d'autres perspectives. Troisièmement, **Qu'est devenu l'enfant noir : une éducation traditionnelle ou moderne ?** dont la finalité est d'analyser l'impact de son vécu, cette image donnée d'une Afrique subalterne dans le cadre de la Négritude qui au-delà de la couleur de peau fait référence aux valeurs culturelles. L'étude de cet impact dans *L'Enfant noir* se fera, hormis Kouroussa, à partir de Tindican et Conakry, et en fonction de la référence occidentale (Paris) sous forme d'une discussion enrichissante.

Chapitre 2

Cadre théorique et méthodologique

2.1. Négritude

La définition de la Négritude est encore discutable ou même controversée. On se demande s'il faut combattre pour la cause des noirs ou s'il est simplement question d'une prise de conscience identitaire ; s'agit-il de revaloriser l'identité panafricaniste (un mouvement politique à la première moitié du 20^{ème} siècle s'opposant au colonialisme européen et la discrimination raciale ? (Nationalencyklopedin, en ligne ; sous « panafricanisme », (Kellerman 2012 : sous *African Idealism*)). Une question qui justifie la raison des controverses vis-à-vis du mouvement de la Négritude. Hardwick (2017 : 33) souligne que les différentes connotations du mot « nègre » sont liées au contexte géographique et culturel. Les connotations française (*l'art nègre & musique nègre*) et anglaise (*negro*) au début du 20^{ème} siècle font référence aux différents aspects culturels, même si le mot « nègre » n'est pas une appropriation directement liée à un sens. C'est seulement avec le temps que le mot est réapproprié par certains journaux entre 1927 et 1932 tels que : *La Race nègre (The Negro Race)*, *La Revue du monde noir (Review of the Black World)* et *Le Cri des nègres (The Negro Cry)*.

D'après Léopold Sédar Senghor (1964 : 122-123), la Négritude est un mouvement qui n'est pas créé pour s'opposer à la doctrine que les colonisateurs ont réalisée, elle s'intéresse pourtant à la condition humaine : l'Homme africain. Il souligne en se référant à la dominance belge au Congo : « Mais quelle œuvre humaine est parfaite ? Que le Colonisateur-sans-reproche vous lance la première pierre » (p. 123). Tous ces discours basés sur le savoir et le pouvoir pour être vus et reconnus sur les plans politique et économique ne valent selon Senghor rien aussi longtemps que la condition de l'Homme n'est pas remplie. La condition humaine n'exclut pas le matérialisme mais elle se soucie de l'idéologie de cet Homme, car Senghor parle de « soigner les Hommes noirs » (p. 123), ce qui sous-entend que l'idéologie ancienne en guise de mentalité doit être renouvelée. Il plaide pour l'autonomie de l'esprit africain.

Aimé Césaire (Césaire & Vergès, 2005 : 28) utilise le terme de la « hiérarchie raciale » pour montrer que l'homme noir est le premier qui a besoin de se libérer de la mauvaise interprétation

de son identité, « qui suis-je ? ». Il affirme que l'individu noir veut se rapprocher de la doctrine européenne ; celle-ci est une civilisation particulière ou encore un mode de vie structuré et exemplaire, mais Césaire pense que « l'assimilation pour moi, c'était [est] l'aliénation, [qui est] la chose la plus grave ». Cependant, il est évident que Césaire et Senghor se concentrent sur la connaissance de l'identité des noirs comme la clé de leur indépendance spirituelle. Nous comprenons le spirituel ici comme un ordre moral qui permettra aux noirs de ne pas se sentir redevables, car la doctrine africaine n'a de compte à rendre ni à régler.

Il s'agit de deux types de mouvement que Senghor (1964 : 124-125) aborde plus tard, le premier qui tend à éloigner du centre, « centrifuge », et le second tend à rapprocher du centre, « centripète ». Ces deux mouvements constituent la civilisation « latine » et « nègre » : la civilisation latine nous enseigne « l'intégration de la nature à l'Homme » (p. 125), tandis que la civilisation nègre enseigne « l'amoureux abandon à la nature » (p. 125) qui entoure l'homme. Senghor pense que ce double mouvement symbolise une vraie « Culture » complémentaire qui ne nie ni ne rejette la réalité de son passé. Au contraire, ce mouvement est uniquement appliqué « en Afrique et pour les Africains » (p. 124), à l'aide de cette nouvelle culture, elle rompt les distinctions entre « vous et nous, l'Europe et l'Afrique » en soutenant les caractéristiques de « l'Homme intégral » qui sont ses idées, ses actes ainsi que sa pensée. Cela engendre la naissance d'une « nouvelle Civilisation afro-latine » (p. 125).

Selon Senghor, nous ne pouvons parler de la nouvelle civilisation sans tenir compte des éléments constitutifs d'une civilisation négro-africaine. En effet, Senghor affirme qu'il est question de mettre en lumière les « faits de civilisation » dans les œuvres de tous les nègres comme un « Appel ». Ces nègres qui ont vécu une influence en dehors de l'Afrique (Occident) « découvre[nt], en même temps, son sujet : il est l'homme qui voit les Blancs du dehors, qui s'assimile la culture blanche et dont chaque livre montrera l'aliénation de la race noire au sein de la société ... » (Senghor 1964 : 253) dans laquelle il se trouve.

Parmi les définitions fournies sur la race, Senghor (1964 : 254) retient celle du Docteur Jean Price-Mars qui définit ce terme comme un « groupement naturel d'hommes présentant un ensemble de caractères physiques héréditaires communs ». Nous n'allons pas approfondir la question de race ici, mais il reste toujours évident que la race a une importance significative

pour un individu et(ou) sa(une) communauté, car elle différencie et fonctionne comme un symbole d'appréciation première de son identité qui est tout simplement unique. Et du point de vue de la société, Senghor (1964 : 268) insiste que le « Négro-africain est, ainsi, enserré dans un réseau étroit de solidarités verticales et horizontales » car « l'Homme ne vit, ne se réalise que par et dans la société ». En Afrique, c'est la vie communautaire qui règne, y compris la famille, le clan ainsi que le fétichisme (totémisme) constituant le socle de la tradition « qui n'est monstrueux qu'en apparence » (p. 268), tous jouant leur rôle. Pour cette raison la privation de l'homme de son milieu social est selon Senghor « inhumaine » (p. 268) et comparable à la domestication d'un animal ou d'un arbre, ceux-ci constituant des exemples de la dépendance extrême.

Défendre sa race c'est aussi défendre sa culture comme Senghor (1964 : 124-125) l'a présenté. Certes, Fanon ([1952] 2014 : 1426, en ligne) ajoute que le caractère d'irrationnel qu'on attribue à l'homme de couleur à cause du préjugé racial, même si celui-ci se voit comme rationnel, l'a poussé à réaliser que cet homme devenait de plus en plus dérationnalisé contrairement à sa volonté. Or, ce n'est pas la faute des gens de couleur, mais c'est dû à l'expérience vécue qui est principalement liée à cette identité stéréotypée. Ce rejet oblige l'homme de couleur à demeurer « irrationnel jusqu'au cou » (p. 1426). Celui-ci doit prendre conscience face à cette attitude que « le Noir qui veut [a l'intention de] blanchir sa race est aussi malheureux que celui qui prêche la haine du Blanc » (Fanon [1952] 2014 : 31, en ligne).

Cependant, la seule arme que possède l'homme en général, les noirs en particulier, c'est selon Fanon le « langage », qui lui permet d'avoir en possession le monde exprimé et impliqué par ce langage (Fanon [1952] 2014 : 127, en ligne). En cas de complexe d'infériorité ou même d'infériorité du point de vue linguistique, Fanon ([1952] 2014 : 66, en ligne) insiste sur le fait que cela est dû au double processus qui est d'abord « économique », ensuite « par intériorisation ou, mieux, épidermisation de cette infériorité ». Ce complexe d'infériorité que jadis les colonies ont subi, aujourd'hui elles en subissent davantage une forme de « mise au tombeau de l'originalité culturelle locale [qui] se situe vis-à-vis du langage ... » (p. 144).

Pour que la solidarité ait lieu entre le blanc et le noir, Césaire (Césaire & Vergès, 2005 : 32) pense que certaines représentations occidentales résistent encore, à l'instar du 19^{ème} siècle,

déclarant qu'il n'existe pas une seule civilisation mais plutôt plusieurs civilisations (européenne, africaine, asiatique et autres). Au 19^e siècle, la conception du racisme fait référence au respect de la personnalité de l'autre plutôt chez l'Anglais que chez le Français. C'est selon Césaire la raison pour laquelle il y eut moins d'assimilation dans les colonies anglophones que francophones.

2.1.1. Postcolonialisme

Même si nous n'aborderons pas tous les aspects du postcolonialisme, le contraste Orient-Occident joue un rôle important dans *L'Enfant noir*, bien que la Guinée ne fasse pas strictement partie de l'Orient, les anciennes théories de Saïd sont pertinentes pour les anciennes colonies d'Afrique. Edward Saïd ([1978] 2013 : 13-14) souligne qu'il s'agit d'une question d'interdépendance instable ou tout simplement d'un contraste, car leur relation se crée depuis la conquête de la part de l'Occident. Celui-ci veut dominer à perpétuité en imposant son idéologie en voulant promouvoir l'image de sa personnalité, le rationnel, dans tout et pour tout. Tenngart (2008 : 134-135) définit l'expérience orientale comme un ensemble de représentations fournies par l'Occident reflétant un modèle même après la fin du colonialisme. Autrement, il pense que le colonialisme reste le produit de l'idéologie impériale qui étant abstraite, peut durer au-delà de la colonisation elle-même.

Cette réalité impériale se définit selon Bhabha (1994 : 86) comme « l'autre » qui est le colonisé de « l'Autre ». Le colonisé demeure subalterne aux yeux du colonisateur, et c'est cette idéologie qui est établie comme une normativité. En d'autres termes, Saïd ([1978] 2013 : 8) souligne simplement que l'autre n'est pas une projection des propriétés de faiblesses qu'on lui attribue, au contraire c'est être différent :

Dire à quelqu'un : 'je possède la vérité sur toi' n'informe pas seulement sur la nature de mes connaissances, mais instaure entre nous un rapport où 'je' domine et l'autre est dominé. Comprendre signifie... interpréter et inclure : qu'elle soit de forme passive (la compréhension) ou active (la représentation), la connaissance permet toujours à celui qui la détient la manipulation de l'autre ; le maître du discours sera le maître tout court (Saïd [1978] 2013 : 8).

Saïd clarifie plus tard que :

L'Orientalisme a été reçu plutôt comme une sorte de témoignage sur le statut des opprimés – les damés de la terre répliquent à leurs oppresseurs – que comme une critique multiculturelle d'un

pouvoir utilisant le savoir pour promouvoir ses propres intérêts (...) j'ai été perçu comme jouant un rôle prédéterminé : celui d'une conscience autoproclamée de ce qui avait été précédemment supprimé et déformé dans les textes érudits d'un discours spécifiquement conçu pour être lu non par les Orientaux, mais par les Occidentaux (Saïd [1978] 2013 : 362).

Nous revenons encore vers Tenngart (2008 : 135-136) qui insiste sur l'existence des moyens culturels du pouvoir qui a permis d'établir une certaine hiérarchie pendant et même après la période coloniale. Et c'est grâce à la hiérarchie que l'Occident a pu établir des représentations stéréotypées sur l'Orient ; celles qui sont devenues typiques depuis longtemps. En effet, le rôle de la littérature postcoloniale encourage selon Tenngart l'autre à saisir chaque occasion pour révéler une image cohérente de la situation actuelle du monde.

Dans *Peau noire, masques blancs*, la vision de Frantz Fanon ([1952] 2014 : 49, en ligne) est de défendre d'abord l'identité sous la forme de liberté d'appartenance humaine qui inclut la race noire et blanche. Il s'ensuit que le rôle des races est de rappeler que cela peut engendrer une « antinomie » au lieu de vivre dans l'amour et la compréhension des uns des autres. Cette catégorisation raciale n'aura qu'un seul but, d'appuyer une tendance de supériorité entre les deux races. Fanon explique d'un côté que les « Noirs veulent démontrer coûte que coûte la richesse de leur pensée, l'égale puissance de leur esprit », leur savoir et pouvoir, dans une peau noire avec une attitude blanche, autrement dit en vivant dans un complexe d'infériorité coloniale ; et de l'autre côté les « blancs s'estiment supérieurs aux Noirs » en voyant l'attitude des noirs comme inspirée des blancs.

Selon Bhabha (1994 : 86-87), il n'y a aucune différence entre le sujet colonisateur et le sujet colonisé qu'il faut voir comme égaux au lieu de rabaisser le colonisé. Ce qui diffère « l'Autre » de « l'autre » c'est le monopole de la vraisemblance due à la colonisation, en termes de savoir et pouvoir ; l'Autre a dirigé l'autre et l'autre s'est laissé diriger. Il ajoute plus tard que l'ambivalence ou le double rôle du colonisé lui donne l'avantage de révéler les représentations non fondées du colonisateur, lorsque celui-ci veut se représenter comme l'idéal rationnel. Selon Fanon ([1952] 2014 : 127, en ligne), cette double facette ambivalente a deux dimensions « (...) l'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Un Noir se comporte différemment avec un Blanc et avec un autre Noir (...) ». Ce qui pousse le colonisé à exposer les stéréotypes de son colonisateur. Celui-ci se sent menacé ou en insécurité.

Chapitre 3

L'évolution du protagoniste dans *L'Enfant noir*

Dans ce chapitre, nous allons essayer de mettre en lumière la vie du protagoniste qui représente à notre avis une sorte d'incarnation, malgré la critique faite par Beti, des valeurs culturelles africaines. Ces valeurs semblent être repérables dans l'idée fondamentale de Senghor sur la condition humaine qui est celle d'Afrique. L'Afrique inclut selon Senghor des personnes qui partagent une même identité ou culture, sauf que la condition de ses habitants due à l'influence impériale ne leur permet pas de vivre pleinement leur culture, leur éducation et leur liberté. Cette condition ne pourra peut-être correspondre à la condition européenne, mais elle sera la sienne (Senghor 1964 : 122-123). Cependant, nous suivrons l'évolution d'un enfant qui illustre la condition africaine.

3.1. Bref aperçu des chapitres

Chapitre 1 : L'Enfant réside à Kouroussa avec ses parents. Le lieu se caractérise par les traits symboliques du serpent noir, du totémisme, de la case maternelle, l'atelier du père, le jeu de l'enfant.

Chapitre 2 : L'enfant observe tout ce que font les parents, la transformation de l'or en bijou, etc.

Chapitre 3 : Il visite son oncle à Tindican.

Chapitre 4 : L'effort communautaire, la moisson du riz.

Chapitre 5 : Le rôle et le pouvoir de la mère.

Chapitre 6 : Deux représentations d'école, coranique et française « Collège Poiret ».

Chapitre 7 : Le rite de Kondén Diara.

Chapitre 8 : La circoncision, la peur, douleur et 1^{ère} séparation maternelle, case de sa mère.

Chapitre 9 : La 2^{ème} séparation d'aller étudier à Conakry.

Chapitre 10 : Il s'intègre de plus en plus et fait connaissance avec Marie.

Chapitre 11 : Le retour pour les dernières vacances après son CAP

Chapitre 12 : La 3^{ème} séparation afin d'aller poursuivre ses études en France.

3.2. L'initiation ou l'apprentissage

Selon Senghor, l'enfant des parents négro-africains est élevé dans une atmosphère de tendresse et de liberté, ce qui n'a rien avoir avec l'irresponsabilité de la part des parents. Il s'agit d'une « *self-éducation* » fournie avec un amour vigilant, jusqu'à un certain âge de maturité raisonnable en passant par les « dures disciplines de l'*initiation* » (Senghor 1964 : 269). La meilleure façon d'éduquer un enfant c'est de l'initier ; qu'il puisse refaire tout ce qui lui est demandé de faire et à quel moment il faut le faire. Certes, ces dures disciplines initiatiques représentent une sorte d'exploitation (Fanon [1952] 2014 : 1008, en ligne) de passer par toutes ces expériences émotionnelles (joie, peur, angoisse) que les enfants subissent avant d'affronter la vie d'hommes qui les attend, en mentionnant par exemple le contraste entre le rite public et secret initiatique (Laye 1953 : 102).

On repère cette « *self-éducation* » au début du roman, où Laye (1953 : 9-10) présente l'enfant qui est le protagoniste en train de jouer et tout à coup voit un serpent, auquel il commence à enfoncer un morceau de roseau dans la gueule juste à côté de la case de sa mère. Le protagoniste prend plaisir à son « jeu » écrit Laye, jusqu'à ce qu'il soit interpellé par l'ami de son père, puis sa mère. Celle-ci l'interpelle avec rigueur mais aussi d'une manière qui prouve ce que Senghor (1964 : 269) souligne, que « les parents négros africains l'élèvent dans une atmosphère de tendresse et de liberté ... qui n'est pas abandon des responsabilités, mais amour vigilant ». Cette vigilance est due aux dangers face aux animaux féroces tel qu'il est mentionné, le serpent, auxquels l'enfant peut se trouver exposé. En Afrique, le niveau d'exposition aux dangers similaires est très élevé, malgré cela, les parents veulent que l'enfant apprenne à se débrouiller dans la nature sous surveillance. Certes, l'idée de « *self-éducation* » des noirs est regardée comme un moyen de se familiariser tôt avec la nature qui les entoure ; donc un aspect qui consiste à rapprocher vers le centre qui est la civilisation noire (Senghor 1964 : 124-125).

Nous constatons aussi que sans cette « *self-éducation* », il serait difficile de percevoir les traits symboliques africains (révélés par le protagoniste) qui suivent : Premièrement le totémisme qui fait partie de l'identité héréditaire ; deuxièmement l'identité communautaire qui se caractérise par l'environnement ; Troisièmement la relation entre le protagoniste et les adultes qui l'entoure. D'où la fonction des quatre villes déjà mentionnées est vue selon Bernard (1978 : 315-316), comme des lieux qui incarnent l'image d'une Afrique qui tend vers une réalité

occidentale. Cette image est encore vue par Saïd ([1978] 2013 : 13-14) comme la réalité que l'auteur africain en général (Laye en particulier) aurait du mal à ignorer dans son œuvre, c'est-à-dire le fait que dans ces milieux, l'Occident est son idéal.

Kouroussa est la ville la plus reculée des quatre, marquant premièrement l'importance d'une identité communautaire. Les agglomérations des habitants étaient à proximité les unes des autres, d'où il se créait déjà une atmosphère mouvementée (Laye 1953 : 10-11). Deuxièmement le totémisme s'y présente comme indispensable dans la vie des habitants : « ce serpent-là, ajouta ma mère, est le génie de ton père » (Laye 1953 : 14) et « (...) de notre race » (Laye 1953 : 16). Laye veut montrer que même si on ne sait pas exactement où on se dirige, d'où l'on vient est toujours une source d'inspiration. Troisièmement, lorsque l'enfant fréquente les adultes, il est bénéficiaire des expériences de ceux-ci. Inversement, les adultes se servent de cette fréquentation pour assurer une relève purement traditionnelle, « il y a une manière de conduite à tenir ... pour qu'un jour le génie de notre race se dirige vers toi aussi » (Laye 1953 : 18) ; et ils ont malgré qu'ils aient parfois du mal à accepter une relève autre que celle mentionnée, c'est-à-dire d'accepter un autre mode de vie : « j'ai peur..., que tu ne me fréquentes jamais assez ... un jour, tu quitteras cette école pour une plus grande. Tu me quitteras petit (...) » (Laye 1953 : 18). Le soupir du père ne symbolise-t-il pas déjà l'énonciation d'une civilisation en voie de s'assimiler avec la doctrine européenne (française) au lieu de prôner la sienne ?

Il y a un événement spectaculaire qui est la moisson du riz (Laye 1953 : 45-55) à laquelle le protagoniste est invité chaque année, représentant un effort communautaire sous le rythme de tam-tam. Laye décrit cet effort des moissonneurs comme tel : « Leurs voix (...), leurs gestes s'accordaient ; ils étaient ensemble ! – unis dans un même travail, (...) La même âme les reliait (...), l'identique plaisir d'accomplir une tâche commune » (Laye 1953 : 51-52). Un effort qui est cohérent à l'image d'un homme, « Négro-africain », que Senghor (1964 : 268) dépeint dans un environnement verticalement et horizontalement solidaire, et qui n'est perceptible qu'à travers la société. En d'autres termes, nous comprenons que l'identique plaisir d'être ensemble physiquement (travail) et moralement (âme) est la preuve d'une vraie force qui se crée : « Ah ! que nous étions heureux, ces jours-là » (Laye 1953 : 55). Nous pouvons repérer l'un des aspects de la dualité que Bernard (1978 : 313-315) souligne comme la mise au service de la société

dont le protagoniste évolue. Cette activité contribue surtout pour enraciner en lui cet esprit de solidarité ou d'égalité régnant à Tindican qui est le second lieu qu'il fréquente après Kouroussa.

Ces images ci-dessus de la moisson (Laye 1953 : 45-55) mettent en lumière, face à la critique de Beti (1954 : 413-420) que Laye en quelque sorte n'ignore certains faits sociaux qui font partie de son vécu et celui des membres de sa communauté, que la plus grande fierté de cette communauté noire est de vivre heureux en se contentant de ce qu'ils ont à leur disposition. Or, si nous récapitulons la pensée de Bernard, Laye n'a raconté que les faits qui ont pris une grande place dans sa mémoire, surtout ceux qui sont liés aux raisons individuelles de sa séparation, qui n'est pas celle d'avec sa culture ni d'avec son identité communautaire (Bernard 1978 : 313-315). Les parents, particulièrement la mère du protagoniste, craignent la séparation avec celui-ci, ce qui pourrait aussi révéler qu'une influence autre que celle de son initiation vienne reprogrammer sa mémoire. En réalité, ils ne voulaient pas en quelque sorte que les choses là-bas en France se passent différemment ; et ce n'est pas le cas pour l'auteur qui se sert de sa mémoire. Aussi, ils n'avaient aucun pouvoir dit le protagoniste se basant sur sa mère : « elle avait dû regarder tourner l'engrenage (...) qu'eut-on fait pour empêcher cet engrenage de tourner ? (...) mon destin était que je parte » (Laye 1953 : 178).

Le protagoniste se demande s'il est possible de devenir un moissonneur aussi compétent que son jeune oncle Lansana. Sinon, sa vie n'est pas celle-ci. Il reste encore confus et se demande si réellement l'école est faite pour lui, ou bien s'il faut suivre le chemin des adultes qui héritent de leurs pères. Car il y en a ceux qui ont suivi le destin de leurs ancêtres, pendant que d'autres, en l'occurrence son deuxième oncle Bô, ont tracé leur propre chemin. Mais il craint d'être un peu partout, ce qui métaphoriquement fait référence à un oiseau qui produit un double sens : l'un est de ne pas savoir se positionner comme Lansana décrit Bô. Ensuite l'autre sens consiste à être libre, un sens qui n'est clairement vu que par l'enfant lui-même, tout en étant encore un simple rêve aux yeux de son oncle, prétextant que l'enfant est encore dans une période initiatique. Parmi les facteurs importants du rite d'initiation, Césaire & Vergès (2005 : 26-28) s'appuie sur la transcontinentalité de l'expérience noire qui est préservée par leur manière particulière de faire les choses. Elle détermine la qualité de l'homme intégral. Le protagoniste, où qu'il soit (Kouroussa ou Tindican), accompagne toujours les adultes à leurs activités soit en les aidant ou en les observant. Il apprend par exemple le respect ou la « civilité » (Laye 1953 :

53), qui se distingue plus aux champs qu'à la ville. La qualité de l'homme intégral que le protagoniste acquiert aux champs est de se comporter avec dignité, en ayant le grand souci de respecter la liberté d'autrui.

Kellerman (2012 : sous *African Idealism*) a insisté sur le rôle du serpent noir définissant l'idéologie de la Négritude qui fait référence à un état d'esprit panafricain (Laye 1953 : 16), dont le pouvoir autoritaire est détenu par le père en tant que chef de famille ; lui qui est pendant l'initiation du protagoniste un modèle traditionnel d'une masculinité qu'il veut atteindre. Nous rappelons également l'introduction qu'on lui a faite par rapport au serpent noir l'emmènera à le revoir dans son rêve le lendemain (Laye 1953 : 17). Après ce rêve, le protagoniste avoue qu'il n'avait plus de recul envers ce serpent noir. A la lumière de Kellerman, il accepte ce génie qui symbolise l'identité ou l'expérience noire conservée en même temps qui s'oppose à la colonisation française.

Certes, la finalité de son initiation n'a pas été de retracer d'une manière individuelle le même chemin que les membres de sa famille. Au contraire, il est question d'être un homme intègre à soi-même et à ceux qui ont précédé : « ce prix, nos aînés l'avaient payé avant nous ; (...) pourquoi l'eussions-nous esquivé ? » (Laye 1953 : 103). L'intention de la narration de Laye est d'honorer en commençant d'abord par vivre cette expérience continentale. C'est une étape à franchir, ce qu'il a pu réaliser : « la vie jaillissait du sang versé » (Laye 1953 : 103). Le sang désigne symboliquement le sacrifice qu'il faut endurer afin de vivre une vie dans sa plénitude.

3.3. Le passage de l'enfance à l'âge adulte

Nous avons divisé cette première partie de l'évolution en trois sous-parties : la première séparation (chapitre 8), la seconde (chapitre 9), la dernière (chapitre 12) de l'enfant noir d'avec les siens.

3.3.1. La première séparation (chapitre 8)

Bien que l'énonciation sorte de la bouche de l'enfant – il fallait à mon tour renaître, à mon tour abandonner l'enfance et l'innocence, devenir un homme » (Laye 1953 : 101) – le protagoniste est prêt à renoncer à son attitude d'innocence pour s'octroyer une indépendance. Mais il devient

petit à petit conscient du prix à payer : la circoncision. En effet, tous les prochains circoncis doivent s'accoutumer à une vie d'adulte qui se caractérise par :

- Un vêtement d'adulte connu du nom de « boubou » (Laye 1953 : 109)
- Ne pas se laisser intimider par le regard des autres (Laye 1953 : 110)
- L'apprentissage du « coba » qui est une danse culturelle (Laye 1953 : 112), ou « fady fady », une danse de bravoure avec l'assistance d'un ancien, à l'instar du père de Kouyaté (Laye 1953 : 116)
- La soumission face à une constante surveillance et discipline sévère (Laye 1953 : 117)
- Vivre en séparation de sa mère pendant 3 semaines (p. 120) ce qui est vécu par le protagoniste comme étant pire et lorsqu'il s'en va pour les vacances à Tindican. Il vit ce manque maternel autrement que lorsqu'il aperçoit sa mère venir de loin, le premier mot qui sortira de sa bouche sera « Maman » ce qui pourrait faire allusion aux premiers mots qu'un enfant apprend à dire. Cette séparation d'avec sa mère qu'on lui impose est une sorte de brisement ou préparation afin de former « l'homme » (Laye 1953 : 121).

3.3.2. La seconde séparation (chapitre 9)

La seconde séparation est géographique, ce qui veut dire quitter Kouroussa pour Conakry dont la distance est d'environ 600 km. Elle est pertinente non seulement pour montrer la distance à la mère de l'enfant mais tout ce à quoi il s'est déjà accoutumé et a maintenant laissé derrière lui. Le protagoniste révèle que pour sa mère, Conakry est une terre inconnue et qu'il fallait croire en Dieu, faire venir des marabouts et féticheurs, boire une gorgée du contenu de la bouteille que sa mère lui avait remis ainsi que porter sur lui une corne contre les mauvais esprits (Laye 1953 : 127-129). Les caractéristiques principales de cette seconde séparation sont les suivantes :

- Les sacrifices auxquels ses parents ont consenti doivent apporter un résultat favorable (Laye 1953 : 131), car son oncle Mamadou lui rappelle qu'il est « le vivant portrait » de sa mère (Laye 1953 : 138) parce qu'il doit cela à sa mère et vivre avec durant toute sa vie.
- Il doit saisir sa chance et tout le monde le soutient (Laye 1953 : 132).
- Les flatteries des griots (Laye 1953 : 133). Il est aussitôt lucide dans sa nouvelle école (Laye 1953 : 144) ce qui fait qu'il travaille aussi quatre jours sur six dans les ateliers (Laye 1953 : 146).

- Il est obligé de quitter le confort : « (...) me séparer de cette chaleur, me séparer de cette douceur (...) » (Laye 1953 : 134) en ayant plus de considération envers ses deux tantes, et en jouant le rôle du frère aîné de ses cousins (Laye 1953 : 140 – 141). En dépit de cela, Kouroussa reste sa terre promise (Laye 1953 : 147).

3.3.3. La troisième séparation (chapitre 12)

L'enfant décrit dans une voix d'adulte de sa dernière séparation avec les siens. Il commence par mentionner l'accueil chaleureux des siens à Kouroussa qu'il a toujours reçu lors de son retour pour les vacances et qu'il reçoit pour avoir décroché son certificat d'aptitude professionnel (CAP). Derrière cet événement il révèle avoir répondu « oui d'emblée » d'aller poursuivre ses études en France sans même consulter sa mère (Laye 1953 : 171).

Évidemment la réaction de sa mère est décrite comme vive : « tu ne partiras pas » (Laye 1953 : 172), tandis que celle de son père est plus comme un rappel « Je savais bien... : le jour où pour la première fois tu as le pied à l'école, ... Je t'ai vu étudier avec tant de plaisir, tant de passion... oui depuis ce jour-là, je sais ; et petit à petit, je me suis résigné » (Laye 1953 : 173-174). L'enfant lui fit la promesse de rentrer après ses études à laquelle s'ensuivit une réplique inachevée : « Ces pays lointains... » (Laye 1953 : 174). La compréhension paternelle est basée sur les avantages dont son fils sera bénéficiaire (Laye 1953 : 177).

Dans cette partie, nous pouvons inclure ce que Adèle King (2002 : 18-19) décrit comme les privilèges de la colonisation dont le protagoniste profite grâce à sa bourse obtenue. Celle-ci est à la base d'une polarité produite entre deux cultures qui est révélée par une troisième séparation du protagoniste avec les trois villes qu'il a fréquentées pour une quatrième, Paris. Saïd ([1978] 2013 : 61) affirme que c'est la culture la moins influente (Orient) qui subit une sorte de « restructuration ». Quant à Césaire (Césaire & Verges, 2005 : 39), il souligne qu'il est question d'aide dont cette culture a besoin ; c'est aux États occidentaux d'aider. Généralement, l'idée est d'apporter un secours aux peuples à qui tant de mal a été fait, ce qui donne l'image de privilèges.

Toutefois, l'exploitation coloniale que Fanon ([1952] 2014 : 1018, en ligne) souligne ne va pas de pair avec l'expérience vécue par notre héros. On pourrait voir et comprendre le souci de deux parents ou encore le désaccord de la mère comme s'ils prévoyaient que leur enfant puisse

subir cette exploitation en France. Mais cela n'est pas explicitement décrit dans le livre. A l'époque où l'enfant obtient ces privilèges, l'indépendance guinéenne n'a pas encore vu le jour. D'où la forte tendance de deux mouvements centrifuge et centripète que Senghor (1964 : 124-125) montre expliquerait qu'il se trouve un peu entre le marteau et l'enclume, c'est-à-dire entre saisir les privilèges d'un côté et ceux de son passé de l'autre. Compte tenu de ces privilèges, la perception de l'homme noir comme irrationnel (Fanon [1952] 2014 : 1426, 1018 ; en ligne) n'est pas pertinente, ni la question d'exploitation. Cependant, l'ambivalence que présente Fanon ([1952] 2014 : 127, en ligne) ne serait pas non plus pertinente dans *L'Enfant noir*. King (2002 : 18) ajoute qu'il va mieux comprendre l'histoire plus tard. Dans son esprit conscient qui est fondé sur la non-critique de son colonisateur, il veut simplement faire preuve de reconnaissance pour l'aide que son colonisateur a apporté.

3.3.4. De la première à la troisième séparation

Comme nous l'avons vu, Mungala (1982 : chap. 2) a montré deux types de valeurs trans-temporelles et conjoncturelles. Les deux premières séparations sont caractérisées par les acquis historiques qui, au-delà des changements sociaux ou des horizons culturels et temporels, sont maintenus et enracinés dans l'être humain pour s'en servir contre les rechutes. Certes, l'être humain joue le rôle soit de constructeur soit de destructeur de ces valeurs au cours des va-et-vient historiques. Comme constructeur il maintient ces valeurs, et en tant que destructeur il les abandonne ou les oublie même, ce qui peut causer des sérieux dégâts sociaux au sens de complexe d'infériorité menant à l'assimilation.

Nous avons soulevé plusieurs exemples ci-dessus qui évoquent ces valeurs. Dans la première séparation, le protagoniste veut devenir un homme ; mais de quel genre d'homme s'agit-il ? Il sait pour ne pas dire maîtrise déjà comment endurer les dures épreuves que sa culture lui a fait traverser. Ces origines ne sont rien d'autre que d'assumer les acquis traditionnels et historiques légués d'une génération à une autre en citant : le port du boubou ; les sacrifices consentis par ses parents ; le père du protagoniste qui laisse son fils suivre son propre chemin. Ces trois exemples soulevés prouvent que l'homme intégral est le maître de ses décisions. Il commence par construire ou détruire d'abord ses acquis héréditaires (traditionnelles), ensuite historiques. Quant au protagoniste, il se montre affectueux à sa culture par ce qu'il a évidemment besoin de

confort maternel. Ce sentiment reste avec lui malgré ce qu'il veuille atteindre et devenir. Donc, il maintient cette trans-temporalité culturelle au cours de son parcours.

L'expérience africaine est possible tant que la responsabilité de la transmission de celle-ci est assurée : l'enfant noir a le soutien de toute sa communauté. En effet, Senghor et Césaire ont insisté sur la formulation « Nègre je suis et Nègre je resterai » en guise de soutien justement pour encourager des esprits moins forts à rester intègre à leur identité. Mamadou, l'oncle du protagoniste, affirme par exemple que celui-ci est l'incarnation de sa mère (Laye 1953 : 138) ; un exemple qui évoque le fait que l'appartenance culturelle est quelque chose qu'on subit d'abord par les traits symboliques avant d'être modifiée ou maintenue par l'individu lui-même.

Au cours de l'évolution de l'enfant protagoniste, il nous semble qu'il ne cache ni ne masque son comportement, ses émotions et sentiments face aux diverses situations. Parmi ces situations, il semblerait que celle du colonialisme soit révélée grâce aux flatteries des griots (Laye 1953 : 133) : « Déjà tu es aussi savant que les Blancs ! Chantaient-ils. Tu es véritablement comme les Blancs ! A Conakry, tu t'assoiras parmi les plus illustres ». Ces flatteries ont produit d'abord le doute chez notre protagoniste : « que savais-je ? » (p.133), ensuite la confusion, « un effet supplémentaire : celui de me distraire du chagrin où j'étais plongé » (p.133), et finalement le protagoniste avoue que ces hyperboles sont l'œuvre principale des griots. Aucune négligence vis-à-vis de la réalité (ou de l'expérience), des valeurs ni de l'existence des noirs n'est à notre avis faite. Et surtout que le protagoniste est d'abord élevé par rapport aux blancs, ce qui pourrait justifier l'égalité de leur savoir mais moins d'égalité de leur pouvoir.

Laye, dans son écriture, se montre-t-il tolérant envers la domination colonisatrice ? Laye ne se montre pas supérieur aux siens « (...) ce que je savais, d'autres le savaient : mes compagnons qui m'entouraient, en savaient autant que moi ! » (Laye 1953 : 133). Supposons que les flatteries des griots étaient prononcées en toute vérité. Faisons le parallélisme entre la scène de la moisson et celle-ci. On comprend que son éducation d'homme intègre ne lui permet pas de se vanter ; d'où la raison de banaliser toutes ces éloges. En effet, la domination colonisatrice n'est pas la question d'un individu, mais d'un système idéologique réunissant plusieurs individus s'imposant aux autres. Or, l'affirmation de Saïd ([1978] 2013 : 8), n'est pas soutenue par le narrateur qui soutient une idéologie d'égalité et non de comparaison.

Quant à Senghor (1964 : 124-125, 253), les noirs se trouvent constamment dans un double mouvement, qui les éloigne ou les rapproche du centre d'une culture (noire, latine ou autre). Celle-ci est à l'origine de l'existence d'un homme intégral. Dans toute œuvre des noirs, il doit y avoir un engagement dédié aux nègres comme une mission afin de les réveiller, les rappelant qu'ils doivent croire en eux-mêmes ; ils vont s'aliéner au fur et à mesure en se distinguant malgré leur condition qui est vue comme retardée. Les flatteries des griots peuvent être incluses dans le contexte de Senghor comme un éveil de conscience de la jeunesse montante ; qu'il ne faut pas perdre ses racines (Saïd [1978] 2013 : 362). Nous comprenons que l'homme intégral est donc appelé à poursuivre sa vocation, qui ne doit nécessairement ressembler à celle des autres blancs et noirs.

La stimulation de l'excellence, en encourageant l'éducation de base, fait référence aux valeurs qui sont non seulement léguées, mais aussi des valeurs acquises dans une situation quelconque. Ces valeurs reposent sur les situations immédiates, telle que la troisième séparation du protagoniste, qui ne lui fait pas perdre d'un coup tous les acquis initiatiques. Au contraire, il va compléter au-delà des valeurs de base, d'autres liées à une situation particulière, en l'occurrence des études supérieures. On l'entend dire : « Frappé de cette incertitude, ce fut comme si soudain je prenais congé de mon passé même. » (Laye 1953 : 130). Son incertitude est due au fait de revoir tous les anciens qui l'ont vu grandir ; et après avoir déjà vu disparaître l'un d'eux, sa grand-mère paternelle. Le protagoniste manifeste dans toute sa conscience qu'il se passe une séparation traditionnelle qui l'introduira ou l'ouvrira à l'universel : une existence au-delà de la notion de race, ou de mondes séparés (L'Afrique et l'Europe).

Après avoir eu le soutien de tout le monde (Laye 1953 : 132) et après avoir été comparé aux blancs (Laye 1953 : 133), il n'y a plus rien qui le fait douter même lorsqu'on lui propose d'aller poursuivre ses études en France (Laye 1953 : 171). Bien que son père l'ait déjà prédit auparavant (Laye 1953 : 18), s'il nous est permis de juger entre la raison (paternelle) et l'affection (maternelle), la raison est souvent plus proche du destin de l'homme. En effet, il est cet homme qu'il a toujours voulu devenir du fait qu'il avait déjà l'accord de son père, qui raisonnablement pouvait prédire les futurs bénéfices derrière l'ambition de son fils. Il s'ensuit que les sacrifices auxquels ont consentis les parents du protagoniste ont donné naissance à un

homme qui veut aller au-devant de cette chance qui lui est proposée. Il a compris ce que l'homme noir a toujours possédé en lui-même, la question identitaire (Césaire & Verges, 2005 : 28), grâce à la société qui l'entoure (Senghor 1964 : 268). Kouroussa, Tindican et Conackry représentent cette société ; mais la plus remarquable, c'est Kouroussa qui symbolise ses origines et acquis primaires.

3.4. Qu'est devenu l'enfant noir : une éducation traditionnelle ou moderne ?

L'évolution de l'enfant noir fournit certainement plusieurs images au terme d'une fin qui suscite une discussion particulière. Il faut d'abord partir du contexte de quitter l'Afrique pour l'Europe ; ensuite, il est important de tenir compte du pont entre l'identité traditionnelle et moderne ; finalement, il est vrai qu'il se fait une intersection entre l'identité nègre et occidentale caractérisant l'Homme intégral défini par Senghor (1964 : 124-125). C'est le cas du protagoniste qui n'abandonne pas définitivement sa terre natale : « –Tu reviendras ? Elle avait un visage baigné de larmes. – oui dis-je ; oui... » (Laye 1954 : 180). Le rêve de l'enfant noir, à la différence des autres enfants de son village, le mène à transiter deux différentes cultures.

Une culture ou une identité est souvent mieux comprise lorsqu'elle est vécue. En d'autres termes, pour devenir un homme selon le rêve du protagoniste, il suffit de commencer par devenir un homme avec les atouts intellectuels qu'il faut. Plutôt l'inverse, c'est le noir qui est assimilé, en l'occurrence par l'obtention d'une bourse, grâce aux similarités telles que le désir de s'instruire comme ou même plus que le Blanc, pour ne pas mentionner l'adoption d'une attitude occidentale mentionnée par Fanon ([1952] 2014 : 127, en ligne). Or, Musanji (2010 : 65-66) souligne que cette assimilation n'est rien d'autre qu'une réussite d'indépendance culturelle tant que les valeurs essentiellement propres à l'héritage traditionnel ne sont pas abandonnées. Il scrute l'assimilation à la recherche de l'universel, car être indépendant signifie qu'on peut tout devenir tant que la raison est fondée.

Dans le monde où nous vivons, Musanji (2010 : 68) soutient l'idée de promouvoir des valeurs culturelles autochtones et ancestrales telles que les arts, la solidarité, les religions, l'esprit de partage pour renforcer des attitudes encore plus solides et solidaires. D'où l'aboutissement à une interdépendance planétaire qui n'est pas le fruit du néant mais celui de l'unité communautaire. Nous pouvons repérer ces attitudes dans l'œuvre de Laye pendant la deuxième

séparation (chap. 9) qui est une forme de préface à une séparation cruciale pour défendre ces valeurs. Il a non seulement le soutien de tout le monde, mais aussi la chance de saisir l'opportunité présentée, en l'occurrence de son « Oui d'emblée » après l'obtention du CAP. Par ailleurs cette chance fournie lui permettra de défendre sa culture au sens de Senghor (1964 : 124-125) et son rêve comme un témoignage (Saïd [1978] 2013 : 362). Le rêve de poursuivre ses études ailleurs qu'en Afrique n'est réalisé par aucun membre de la famille du protagoniste. Certes, cette réalité typique que Saïd souligne est dépeinte différemment grâce à l'engagement de l'enfant, qui n'a qu'à s'inspirer de son imagination. Celle-ci se caractérise par une volonté d'y parvenir.

La mise en lumière des faits de la civilisation que Senghor (1964 : 253) soulève comme un symbole qui rend leur autonomie d'esprit plus indépendant dans le contexte où Fanon ([1952] 2014 : 49, en ligne) l'affirme. L'évolution dans *L'Enfant noir* incarne en quelque sorte l'ultime compréhension et représentation des faits d'une civilisation issue de la colonisation. Auparavant, la civilisation dominante pouvait déclarer qu'elle comprenait mieux l'autre (Saïd [1978] 2013 : p. 8). C'est maintenant au tour du protagoniste de donner une image comprise et représentée autrement, depuis l'Afrique jusqu'en France, que celle où l'Autre avec son savoir croit détenir le pouvoir ou le monopole de la représentation.

Césaire explique dans un extrait de la trilogie *Une parole pour le 21^e siècle* le pont reliant le Nègre à l'Universel : « D'une identité, c'est sûr, d'une identité réconciliée avec l'universel. Pour être Universel, il fallait commencer par nier qu'on est nègre... Au contraire, plus on est nègre plus on sera Universel » (Palcy 2012 : Interview). Pour le martiniquais, l'Homme colonisé a simplement besoin de faire un état de lieu (Césaire & Vergès, 2005 : 28), de ses capacités en termes de prévoyance de sa cause présente et future. Une identité sans fondement peut aussi se comparer à la paille que le vent peut facilement dissiper. Le rêve de l'enfant noir évoque le désir de prendre en main cet avantage, celui d'être Nègre et Universel grâce à un passé colonial et qu'il peut en bénéficier (la bourse) pour son émancipation.

”Hier, c'était une école à Conakry ; aujourd'hui, c'est une école en France ; demain... Mais que sera-ce demain ? » (Laye 1953 : 176). Demain cette attitude ambivalente sera d'un ancien colonisé (Fanon [1952] 2014 : 127, en ligne), sauf qu'il s'agit ici de la manière propre à Camara

Laye lui-même. Cette attitude se caractérise par les racines du protagoniste qui sont profondément établies dans sa mémoire et son cœur, de sorte qu'il a voulu revivre son passé. Envers les blancs, il a pour mission (Senghor 1964 : 253) de se faire valoriser pour ses capacités intellectuelles, ensuite lui-même (Césaire & Verges, 2005 : 28). Toutefois, Laye ne serait peut-être pas le seul noir de son temps ou son pays qui irait poursuivre ses études en France, mais ce qui est exceptionnel, c'est son apport aujourd'hui dans son rôle d'écrivain ; celui de stimuler les jeunes, les africains en particulier, à croire en leur imagination et leur travail. *Peau noire, masques blancs* est une question d'appartenance humaine (Fanon [1952] 2014 : 49, en ligne) dans un autre enjeu que la race qui est l'environnement. Dans l'environnement français où il va vivre, il s'y installe afin d'acquérir d'autres connaissances élargies sous la forme de valeurs relatives acquises hors de sa terre natale sans la renonciation des acquis traditionnels. L'idée d'irrationalité de l'homme noir basée sur les raisons de sa peau n'aurait plus de valeur, vue que ce sont les noirs qui assimilent les mêmes valeurs immédiates puisées dans l'éducation scolaire.

Chapitre 4

Conclusion

Notre objectif était d'établir si l'aspect culturel et politique de la Négritude a laissé des traces dans cette œuvre de Laye. Nous avons constaté que Laye n'évoque pas directement la domination du colonisateur, pour des raisons éducatives immédiates d'un enfant qui ne comprend pas encore cela et qu'il demeurera plus longtemps dans son innocence ; et surtout qu'il a déjà manifesté son désir de retourner dans sa terre natale avant même de la quitter. *L'Enfant noir* résume en quelques grandes lignes l'évolution d'un personnage qui vit en Afrique et dont l'imagination ne lui permet pas de demeurer dans un seul endroit. Au départ, c'est une école normale qu'il suit comme tout le monde. Au fur et à mesure qu'il grandit, il aspire ou rêve de faire quelque chose dont personne n'avait tracé ni n'avait suivi le chemin qu'il voulait emprunter. Dans chaque culture, les plus jeunes succèdent aux plus âgés dans le but soit d'hériter soit de prôner cette identité culturelle.

Au cours d'une période coloniale, Laye n'a pas explicitement critiqué les désarrois liés à cette période pour des raisons individuelles. Après cette étude nous pouvons dire que Laye a pu raconter sa vie malgré la distance physique qui sépare la Guinée et la France. Loin des siens, il reste près d'eux sans pourtant ignorer cette appartenance ; entretemps, il acquiert encore plus de connaissance en dehors de son continent d'origine. Nous pouvons également constater que cet ardent désir, traduit par le « oui d'emblée » de l'enfant est une liberté d'opter pour quelque chose pour des raisons fondées. Laye ne motive pas la décision liée à son choix, mais il soutient l'idée d'une civilisation solidaire et reconnaissante sans dissociation entre un nous et un vous. C'est cette civilisation à laquelle il devra toujours une grande reconnaissance qui est célébrée ; une question d'appartenance que Césaire introduit par la formule « Qui suis-je ? ». D'où la définition de la Négritude comme un ensemble de valeurs, et non des antivaleurs, qui n'exclut surtout pas les valeurs de situation. Dans cette œuvre de Laye, *L'Enfant noir*, la pertinence de l'auteur n'est pas fondée sur le fait d'avoir supporté sur une culture éducative française, elle est plutôt fondée sur les valeurs qui contribueront à l'ascension de la culture des noirs et à l'avènement d'un homme universel. Le récit célèbre une rencontre harmonieuse entre la civilisation européenne et africaine : on reconnaît un arbre par ses fruits et les fruits ne tombent pas loin de l'arbre.

Bibliographie

ANYINEFA, K. (2005). « Du roman au film : *L'Enfant noir* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne]. Consulté le 04 juin 2020. Repéré sur le lien suivant : <http://journals.openedition.org/etudesafriques/14941>

BERNARD, P. R. (1978). Individuality and Collectivity: A Duality in Camara Laye's *L'Enfant noir*. *The French Review*, 52(2), 313-324.

BETI, M. (1954). Trois écrivains noirs. Paris, *Présence Africaine*, p. 413-420.

BHABHA, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge : London.

CÉSAIRE, A., & VERGÈS, F. (2005). *Nègre je suis, nègre je resterai* : Entretiens avec Françoise Vergès (Itinéraires du savoir). Paris : Albin Michel.

FANON, F. ([1952] 2014). *Peau noire, masques blancs*. Kindle Édition : A verba futurorum, 1 edition (En ligne).

HARDWICK, L. (2017). *Joseph Zobel: Négritude and the Novel*. Liverpool : Liverpool University Press. Consulté le 26 mai sur le lien suivant : www.jstor.org/stable/j.ctt22728qw

KELLERMAN, M. G. (2012). "Implicit Negritude in The Dark Child." *Inquiries Journal/Student Pulse*, 4(02). Consulté le 26 mai sur le lien suivant : <http://www.inquiriesjournal.com/a?id=614>

KING, A. (2002). *Rereading Camara Laye*. Lincoln: U of Nebraska P.

KOM, A. (2001). La littérature africaine et les paramètres du canon. *Études Françaises*, 37 (2), 33–44. Repéré dans <https://doi.org/10.7202/009006ar>

LAYE, C. (1953) *L'Enfant noir*. Paris : Plon.

MBEMBE, J. (2001). *On the postcolony* (Studies on the history of society and culture, 41). Berkeley, Calif.: University of California Press.

MUNGALA, A. S. (1982) : l'Éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs Fondamentales ; *Éthiopique numéro 29* revue socialiste de culture négro-africaine février 1982.
http://ethiopiennes.refer.sn/article.php?id_article=838&var_recherche=absence

MUSANJI, N. (2010). Décolonisation et devenir culturel de l'Afrique et de ses Diasporas. *Présence Africaine*, (181/182), nouvelle série, 41-71. Consulté le 7 mai sur le lien suivant : www.jstor.org/stable/24430950

NATIONALENCYKLOPEDI (1994). Höganäs: Bra böcker. S.v. Négritude.
NATIONALENCYKLOPEDI, version numérique. Accessible sur le lien suivant :
<https://www-ne-se.ezproxy.ub.gu.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/negritude>

NGUGI WA THIONGO. (1985): *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Londres, James Currey/Heinemann, 1986, p. 85.

PALCY, E. (2012) : Une voix pour le 21^e siècle. Repérée
Dans <https://www.youtube.com/watch?v=COibVL9sSwQ&t=302s>

RABEMANANJARA, J. (1957) : « Le poète noir et son peuple », *Présence Africaine*, no 16, oct-nov. 1957, p. 29.

SAÏD, E. ([1978]2013). *L'orientalisme*. Edition Seuil. Paris, 2005. Repéré dans https://jugurtha.noblogs.org/files/2018/02/Edward-W.-Said-Lorientalisme_-LOrient-cree-par-LOccident-2005.pdf

SENGHOR, L. (1964). Liberté. 1, *Négritude et humanisme*. Paris : Seuil.

TENNGART, P. (2008). *Litteraturteori* (1. uppl. ed.).